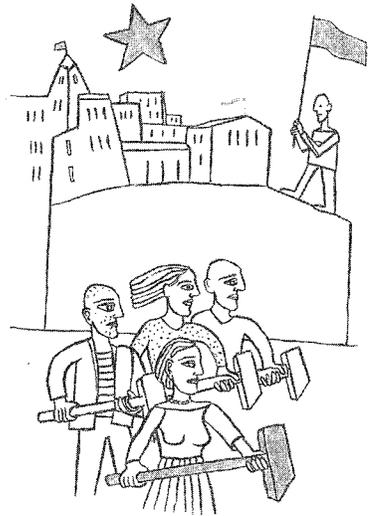


- Matthias Jestaedt, Peter Axer: *Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee zum 65. Geburtstag von seinen Schülern*, Berlin.
- Depenheuer, Otto (2002b): Entwicklungslinien des verfassungsrechtlichen Eigentumsschutzes in Deutschland 1949-2001; in: Thomas von Danwitz, Otto Depenheuer, Christoph Engel: *Bericht zur Lage des Eigentums*, Berlin u.a.
- Depenheuer, Otto (2007): *Selbstbehauptung des Rechtsstaates, Schönburger Gespräche zu Recht und Staat* Bd. 8, Paderborn.
- Jünger, Ernst (1932): *Der Arbeiter - Herrschaft und Gestalt*, Hamburg.
- Heidegger, Martin (2000): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/Main.
- Morat, Daniel (2007): *Von der Tat zur Gelassenheit - Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen.
- Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*, München u.a.
- Schmitt, Carl (2004): *Politische Theologie*, Berlin.
- Sombart, Werner (1915): *Händler und Helden*, München u.a.



Jürgen Link

Wissen und Macht statt Ideologie und Interesse

Plausibilitäten und Defizite in Foucaults Marx-Kritik

In seiner großen Studie über den Denker einer *Unerbittlichkeit der Historizität* (Brieler 1998) hat Ulrich Brieler Foucaults negative und positive Bezüge auf Marx genauestens erfasst und analysiert. Seine wichtigsten Resultate sind folgende: Erstens schwankt die Einschätzung und Schätzung mehrfach stark in Abhängigkeit von Foucaults eigener ‚Historizität‘ und insbesondere vom ‚Einschnitt‘ Achtundsechzig (ebd.: 252ff., 269). Zweitens steht der Name Marx je nach Werkphase und Kontext häufig als Chiffre für aktuelle Gegner, neben dem Partei-„Marxismus“ der KPF (ebd., 221 und passim) insbesondere für den „existenzialistischen Marxismus“ Sartres (ebd.: 171, 175ff.). Eine ambivalente Rolle spielt, worauf zurückzukommen ist, der „strukturalistische Marxismus“ Althusser (ebd.: 193, 218, 245, 439, 449)¹.

Marx – ein Denker ohne epistemologischen „Einschnitt“?

Diese Relativierungen, die in Foucaults letztem Lebensjahrzehnt ihrerseits relativiert wurden (dazu Demirović 2008), gilt es zu berücksichtigen, wenn es um Foucaults Verhältnis zum marxischen Denken geht. Im Folgenden sollen aber gerade auch die kritischen Wendungen ernst genommen werden. Am schärfsten, bis zur Polemik und Häme gesteigert, ist Foucaults Opposition nicht bloß gegen einen „Marxismus“, sondern unmissverständlich gegen Marx selber in der *Ordnung der Dinge*. Kaum zu glauben, dass Foucault Mitte der sechziger Jahre selber glauben konnte, nicht nur habe Marx keinerlei „Einschnitt“ („coupure“: Frontalangriff gegen Althusser²) ins Wissen zustande gebracht – vielmehr sei die gesamte Theorie vom materiellen „Stoffwechsel“ der mensch-

- 1 Ergänzend dazu Demirović (2008), wo vor allem auch die mehr politisch-aktualistischen Statements Foucaults zu Marx bzw. zu Marxismen kommentiert werden.
- 2 Wie Brieler dokumentiert, widerruft Foucault später genau diese These vom Defizit einer „coupure“ bei Marx und gesteht ihm (d.h. Althusser's Marx) eine solche im Geschichtsdenken zu (Brieler 1998: 184).

lichen Gesellschaften mit der Natur als dominantem historischem Movens und vom Klassenkampf epistemologisch gesehen nichts als ein „Sturm im Wasserglas“ (Foucault 1966: 274; Foucault 1974: 321) gewesen. Diese Kritik ist im wesentlichen epistemologisch fundiert: Sie sieht auf der Ebene der ökonomischen Theorie den („positiv“-historizistischen) Einschnitt bereits von Ricardo vollzogen, von dem sich Marx epistemologisch nicht unterscheidet – und sie sieht die geschichtsphilosophischen Extrapolationen von Marx als epistemologisch wertlos, da in vorkantische „Naivität“ zurückfallend (Foucault 1966: 331; Foucault 1974: 387). So werden die marxischen Krisenprognosen zu „eschatologischen“ Prophezeiungen und zu einer Spielart des comteschen Positivismus. In solchen Namenskopplungen (wie „Marx-Comte“: Foucault 1966: 331; Foucault 1974: 386f.) steigert sich die Polemik (mit der Spitze von „Marx-Spengler“: Foucault 1966: 345; Foucault 1974: 402). Insbesondere verweigert der Foucault der *Ordnung der Dinge* Marx (vorübergehend) seinen kanonischen Stammplatz in der spezifisch ‚französischen‘ Dreifaltigkeit der Moderne „Marx-Nietzsche-Freud“: Während die Psychoanalyse (gemeinsam mit der Ethnologie) immerhin den Status eines „Gegen-Diskurses“ behauptet, ist der Marxismus (oder sind die Marxismen) davon ausgeschlossen (Foucault 1966: 385ff., Foucault 1974: 447ff.).

Schon in der *Archäologie des Wissens* erfolgt dann aber ein spektakulärer Wiederruf: Nun zitiert Foucault (eine Ehre, die nur wenigen Zeitgenossen widerfährt) Althusser ganz zustimmend mit seiner These vom marxischen „Einschnitt“ und scheint sogar dessen Dichotomie „Wissenschaft“ vs. „Ideologie“ zu übernehmen (Foucault 1969: 12, 240ff.; Foucault 1973: 12, 262ff.). Marx wird nun scharf von jenen Marxisten unterschieden, die ihn verfälschend „anthropologisierten“ (Foucault 1969: 23; Foucault 1973: 25) – ja ihm wird nun die Priorität aller Tendenzen der neuen Historiographie (insbesondere in den *Annales*) zuerkannt (Foucault 1969: 21; Foucault 1973: 22; dazu Brieler 1998: 67ff.). Ein Kombipaar wie „Marx-Spengler“ müsste nun als schlechthin absurd erscheinen, statt dessen wird Marx wieder in die Dreifaltigkeit restituert, und stattdessen dominiert nun insbesondere das positivst denkbare Kombipaar „Marx-Nietzsche“ (Foucault 1969: 23, 24; Foucault 1973: 25, 26).

Während Foucault also, wie auch Brieler und Demirović dokumentieren, die polemischen Spitzen nach Achtundsechzig sämtlich explizit oder implizit widerruft und insbesondere in *Überwachen und Strafen* marxische Erkenntnisse und Kategorien wie vor allem „Klassen“ und „Klassenkampf“ in seine Dispositivanalyse einbezieht (vgl. Brieler (1998: 363f., 375, 399) sowie Demirović (2008: 188), verzichtet er (wie ich meine, bedauerlicherweise) auf eine weitere Diskussion des harten Kerns seiner früheren Kritik, nämlich der These, dass Marx zumindest partiell epistemologisch in der Sackgasse der „empirisch-transzendentalen Dublette“ gefangen geblieben sei. Diskurstheoretisch gefasst, geht es um jene unübersehbare Diskursspaltung, die Althusser mit dem Ge-

gensatz zwischen einem „ideologischen“ (philosophisch-anthropologischen) Diskurs beim frühen Marx und einem „wissenschaftlichen“ Diskurs der politischen Ökonomie fassen zu können glaubte. Dem entspricht in Foucaults Terminologie eine Spaltung zwischen einer „empirisch“ begründeten ökonomischen Theorie und „transzendentalen“ Postulaten über die notwendige Emergenz eines auf kollektive Arbeit und Wissenschaft gegründeten historischen Subjekts, das die Menschheit von ausgebeuteter und entfremdeter Arbeit befreien wird. Wann genau Foucault Althussters Schrift *Für Marx* eingehender studiert hat (ob vor oder nach 1968 oder zweimal), wäre zu wissen interessant. Klar ist, dass er die Dichotomie Wissenschaft vs. Ideologie, die ja nicht zufällig auch den positivistischen Ideologiebegriff konstituiert, eigentlich zu den „empirisch-transzendentalen Dubletten“ hätte zählen müssen. Insofern hätte eine, in der *Archäologie des Wissens* leider versäumte, systematischere Kritik am Ideologie-Begriff einen neuralgischen Schwachpunkt aller bisherigen Marxismen getroffen. Insbesondere Althusser ist eigenartig inkonsequent, wenn er diesen Begriff nicht zu den „ideologischen“ Kategorien der Frühphase zählt, obwohl er im *Kapital* nicht mehr vorkommt. Als Kern dieser Kategorie bei Marx erweisen sich die konkretisierenden Kategorien des „Interesses“ und der „Illusion“, ergänzt durch den kollektivsymbolisch-metaphorischen Komplex optischer Trübung bzw. Halluzination (Nebel-Himmel-Gespens), auf den im folgenden genauer eingegangen wird – so dass Ideologie als ein Interesse-funktionales, Interesse-getrübes Interpretations-Wissen zu fassen wäre. Wie es das klassische – und ganz und gar offen transzendental und anthropologisch argumentierende – Werk von Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* exemplarisch zeigt, besteht die „Dialektik“ des Interesses darin, die notwendigen Wissens-Defizite und Wissens-Trübungen/Wissens-Deformationen eines jeden partialen Interesses im Laufe der Geschichte durch das totale Wissen eines historischen Subjekts (des Proletariats) zu überwinden, dessen Interesse das Interesse der Menschheit ist und dessen Wissen daher nicht mehr getrübt sein muss. Dieses Interesse der Menschheit ist damit ein Musterfall der Denkfigur eines anthropologischen Subjekts der Geschichte.

Die Schwächen der Kategorie „Ideologie“ Eine diskurstheoretische Kritik

Foucault scheint nach 1968 Althussters These gefolgt zu sein, nach der der Marx des *Kapital* mit einer solchen Denkfigur gebrochen habe. Dabei scheint ihm entgangen zu sein, dass ein solcher Bruch sich allerdings auch auf das Konzept einer Interesse-funktionalen „Ideologie“ hätte erstrecken müssen – jedenfalls gehört der Abschnitt „Wissen und Ideologie“ (Foucault 1969: 240ff., Foucault 1973: 262ff.) zu Foucaults schwächsten Ausführungen, weil er dort wie selten einer *petitio principii* folgt und stets schon voraussetzt, es sei klar,

was „Ideologie“ sei, wobei die Abgrenzung zu „Wissen“ und „Wissenschaft“ symptomatischerweise dennoch ziemlich konfus bleibt. Insbesondere wird die „Ideologie“ nicht als Interpretations-Wissen vom bei Foucaults stets „positiv“ (produktiv und in diesem Sinne stets auch „mächtig“, wirkungsmächtig) gefassten Wissensbegriff unterschieden. Insofern kann es nicht überraschen, wenn in späteren Schriften Foucaults die positivistische Fassung des Ideologiebegriffs als Interesse-funktionaler Trübung bzw. „Verschleierung“ eines „wissenschaftlichen“ Wissens fortgeschrieben wird: (Foucault 1976: 91; Foucault 1983: 88). Wie Alex Demirović belegt, geht damit dann eine neuartige Kritik an Althusser Hand in Hand: Es wird nun der ‚Wille der Wissenschaft‘ bei Marx (wie bei allen westlichen Szentisten) als solcher als negativer Machtwille analysiert (Demirović 2008: 196f.).³

Bevor also Foucaults „positiver“, wirkungs-mächtiger Wissens-Begriff systematischer gegen eine marxistische Ideologievorstellung profiliert werden kann, soll in aller Kürze versucht werden, eine von Foucault versäumte epistemologische Rekonstruktion von „Ideologie“ wenigstens zu skizzieren.

Wie ich, teilweise gemeinsam mit meiner Frau (Link/Link-Heer 1980), an verschiedenen Orten ausgeführt habe (Link 1996, Link 2005), changiert die Ideologievorstellung bei Marx (die eben nicht zu einem klaren Begriff entwickelt wurde) zwischen zwei nicht deutlich integrierten und womöglich nicht integrierbaren Aspekten: Zum einen – und hier knüpften Althusser und in seiner Folge teilweise auch Foucault an – geht es um ein (im Gegensatz zu einem „positiv-wissenschaftlichen“ Wissen) getrübt, „verschleiertes“, „verhimmelt“ usw. – kurz: „illusionäres“ Wissen, dessen Deformation funktional von materiellen (Klassen-) „Interessen“ gesteuert ist:

„Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. [...] es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine [will sagen: autonome, J.L.] Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. [...] Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft [...]. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen

3 Dabei scheint mir Alex Demirović allerdings Macht nicht genügend von Herrschaft zu unterscheiden: Gehört es wirklich zum marxischen Projekt, im Kommunismus alle Macht (und nicht lediglich alle Herrschaft) zu liquidieren? Jedenfalls wohl kaum alle Macht im Sinne Foucaults, bei dem man in „pouvoir“ stets das „Können“, die Produktiv- und Wirkungsmacht, ja fast die „Produktiv-Kraft“ mithören muss.

muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium“ (MEW 3: 26f.).

Bei seiner polemischen Paarung „Marx-Comte“ konnte sich Foucault auf dieses pathetische und ganz und gar „positivistische“ und „szientistische“ Programm stützen (das, so unsympathisch es Adorno und Habermas war, sowohl Althusser wie Foucault entgegenkam bzw. hätte entgegenkommen müssen). Weshalb aber bei Foucault vor 1968 trotz seines Bekenntnisses zu einem „glücklichen Positivismus“ die Kritik überwog, ist klar: Tatsächlich sieht dieses Programm vorkantisch-„naiv“ aus: Die „positive Wissenschaft“ ist als unproblematische Repräsentation („Darstellung der Wirklichkeit“) vorgestellt, der gegenüber die Ideologie einen interessenfunktional deformierten „Reflex“ bildet, also die Interessen verschleiert und „verhimmelt“. Nur die (als ganz „materiell“, also auf Lebensmittel im weiten Sinne einschließlich Luxus und deren Absicherung begriffenen) „Interessen“ fallen als Objekte in die Wissenschaft. Wie die Formulierung von den „Nebelbildungen im Gehirn“ und den „notwendigen Sublimaten“ allerdings zeigt, geschieht die Verschleierung nicht subjektiv-intentional (also nicht als „Manipulation“), sondern transsubjektiv (also „unbewusst“).

Dieser erste Aspekt der Ideologievorstellung (interessenfunktionale Fehl-Interpretation der Wirklichkeit) überlebt sowohl bei Marx selbst wie insbesondere bei Engels eindeutig den „epistemologischen Einschnitt“, den Althusser etwa um 1845 datiert. Noch 1850, Althusser zufolge in der Zeit eines weit fortgeschrittenen „epistemologischen Einschnitts“ bei Marx, lesen wir sehr typische Formulierungen wie diese: „Wie sein [Louis-Philippes, J.L.] Königtum der ideale Name für die Herrschaft der hohen Bourgeoisie war, mußten in seinen Ministerien die privilegierten Interessen ideologisch-uninteressierte Namen tragen: Die Bourgeoisrepublik trieb überall in den Vordergrund, was die verschiedenen Monarchien [...] im Hintergrund versteckt hielten. Sie verirdischte, was jene verhimmelt hatten. An die Stelle der Heiligennamen setzte sie die bürgerlichen Eigennamen der herrschenden Klasseninteressen“ (MEW 7: 77).

Bis zu einem gewissen Grade quer zum ersten steht ein zweiter Aspekt der marxischen Ideologievorstellung, der schon im Titel einer „deutschen Ideologie“ (im Gegensatz zu einer „englischen“ und „französischen“) angedeutet ist und der sich sehr präzise interdiskurstheoretisch reformulieren lässt. Worin besteht der Unterschied zwischen den drei ‚nationalen‘ Ideologien? Kollektiv-symbolisch darin, dass die „englische“ und die „französische Ideologie“ der ‚irdischen Basis‘ „näher“ stehen als die „deutsche Ideologie“:

„Die erste geschichtliche Tatsache ist (...) die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst (...). Das Erste also bei aller geschichtlichen Auffassung ist, daß man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Rechte kommen läßt. Dies haben die Deutschen bekanntlich nie getan, daher nie eine irdische Basis für die Geschichte und folglich nie einen His-

toriker gehabt. Die Franzosen und Engländer, wenn sie auch den Zusammenhang dieser Tatsache mit der sogenannten Geschichte nur höchst einseitig auffaßten, namentlich solange sie in der politischen Ideologie befangen waren, so haben sie doch immerhin die ersten Versuche gemacht, der Geschichtsschreibung eine materialistische Basis zu geben, indem sie zuerst Geschichten der bürgerlichen Gesellschaft, des Handels und der Industrie schrieben.“ (MEW 3, 28) – „Während die Franzosen und Engländer wenigstens an der politischen Illusion, die der Wirklichkeit noch am nächsten steht, halten, bewegen sich die Deutschen im Gebiete des ‚reinen Geistes‘ und machen die religiöse Illusion zur treibenden Kraft der Geschichte.“ (Ebd.: 39)

Um die hier getroffene Unterscheidung möglichst deutlich rekonstruieren zu können, werde ich nun verstärkt eine diskurstheoretische, an Foucault anschließende und ihn erweiternde, Metasprache benutzen. Ich unterscheide dabei zwischen *Spezialdiskursen* und *Interdiskursen*: Während die ersten Wissen über einen speziellen Gegenstandsbereich nach immanenter und operativer Logik produzieren (wie „Allgemeine Grammatik“, „Analyse der Reichtümer“, „Naturgeschichte“ usw., später „Humanwissenschaften“ bei Foucault), entwickeln die zweiten ein integrierendes Wissen auf der Basis von Wissenselementen, die mehrere Spezialitäten übergreifen. Demnach handelt es sich bei den von Marx und Engels zum Modell erklärten „positiven“ Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, insbesondere den Naturwissenschaften, um typische Spezialdiskurse. Demgegenüber geht es bei sämtlichen „Ideologien“ wie Religion, Philosophie, besonders Populärphilosophie, Politik und Geschichte um typische Interdiskurse, oder, wie der späte Engels einmal mit wünschenswerter Deutlichkeit formuliert, um „Wissenschaften vom Gesamtzusammenhang“:

„In beiden Fällen (Natur und Gesellschaft, J.L.) ist er (der moderne Materialismus, J.L.) wesentlich dialektisch und braucht keine über den anderen Wissenschaften stehende Philosophie mehr. Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klar zu werden, ist jede besondere Wissenschaft vom Zusammenhang überflüssig. Was von der ganzen bisherigen Philosophie noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte“ (MEW 19: 207).

Abgesehen vom Reizwort Dialektik dürfte dieses Programm das Herz jedes Positivisten höher schlagen lassen. Diskurstheoretisch übersetzt: Interdiskurse sind überflüssig, und wir schließen ferner: „Ideologie“ meint in ihrem Sachgehalt Interdiskurs. Dabei ist das häufig für „Ideologien“ postulierte Kriterium der „Totalität“ weniger ‚horizontal‘-enzyklopädisch aufzufassen als vielmehr ‚vertikal‘: Es geht im wesentlichen um die Integration der Spezialdiskurse Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, politische Geschichte und Kulturgeschichte. Die jeweiligen „Ideologien“, d.h. Interdiskurse, werden unterschieden nach dem jeweiligen dominanten Diskurs, von dem die anderen „abgeleitet“ werden: Je „entfernter“ dieser Ableit- und Leitdiskurs des jeweiligen Interdiskurses ist von der materiellen „Basis“, wie sie der „positive“ ökonomische Spezialdiskurs von Marx rekonstruiert, um so „ideologischer“ im Sinne von

„nebelhafter“ ist der entsprechende Interdiskurs. Als funktionale Kategorie der Kopplung zwischen den Diskursen im materialistischen Sinne dient auch hier das „Interesse“: Mittels dieser Kategorie ist die jeweilige Funktion der ‚entfernteren‘ Diskurse für die ökonomische Basis herauszuarbeiten – im Maße, in dem das „Interesse“ vergessen wird, werden die ‚entfernten‘ Diskurse mehr oder weniger stark „ideologisch“. Deshalb hält die „deutsche Ideologie“ den Rekord, weil ihr Leitdiskurs, die Philosophie bzw. die Kulturgeschichte, schon selbst ein Interdiskurs ist und die Ideologie damit ins Quadrat erhoben wird. Wie verhält sich nun diese Intuition einer Interdiskursanalyse (zweiter Aspekt) zur Denkfigur Illusion-Interesse (erster Aspekt)? In der Privilegierung der „englischen“ und „französischen“ gegenüber der „deutschen Ideologie“ erweist sich, dass auch in der „Ideologie“ ein „positives Wissen“ stecken kann (was für die interdiskurstheoretische Sicht trivial ist). Nur auf extrem reduktionistische Weise kann dieses im zweiten Aspekt auftauchende Wissen mit dem Interestheorem integriert werden: Das (bourgeoise) Klasseninteresse der „Engländer“ und „Franzosen“ ist dann weniger „illusionär“ als das „kleinbürgerliche“ Klasseninteresse der „Deutschen“ – lauter höchst unplausible Reduktionen als Folgelasten einer fehlenden Intelligenz- und Hegemonietheorie, wie sie später Antonio Gramsci entwickeln sollte.

Die Kollektivsymbolik des Nebeligen

Das deutlichste Symptom dieser Defizite besteht nun in einem Überhang an kollektivsymbolischen, vor allem dualistischen metaphorischen Modellen wie Erde vs. Himmel, Basis vs. Überbau, Pflaster vs. Nebel/Wolken, dick vs. dünn, fest vs. gasförmig, Pfundskerl vs. Gespenst usw., deren („ideologische“! mithin unbewusste) Funktion darin besteht, die theoretischen Defizite im Wortsinne zu „verschleiern“. Ein Ensemble optischer Modelle von Illusionen und Halluzinationen wie täuschende bzw. deformierende Reflexe in Spiegeln oder auf Nebeln, verschleierte Körper, verkehrte Bilder in der Camera obscura, gespenstische Erscheinungen der Fata Morgana usw. suggerieren die „Ideologie“ als irreführendes, illusionäres Abbild der jeweiligen zugrunde liegenden „materiellen“ Wirklichkeit. Der dualistische Grundzug dieser Kollektivsymbolik, der sich gegen auch monistisch lesbare Metaphern wie Überbau, Sublimat oder (Hirn-)Gespenst durchsetzt, dematerialisiert in paradoxer Weise alle „ideologischen“ Phänomene, also alle Diskurse (vor allem alle Interdiskurse) und alle diskursiven Effekte wie Wissen, Wissens-Macht, Körperprägung, individuelle und kollektive Subjektivierung und As-Sociation als Rhythmisierung der Körper. Auf Foucault bezogen: Der Komplex der „Ideologie“ signalisiert ein paradoxes Defizit an Materialismus der Diskurse und Subjektivitäten bei Marx, das Foucault mit seiner Archäologie und Genealogie, insbesondere mit seiner immer die Körper einbeziehenden Dispositiv- und Subjektivierungstheorie gefüllt hat.

Zunächst schon mit der Archäologie: Ein foucaultsches „historisches Apriori“ (Foucault 1969: 166ff.; Foucault 1973: 183ff.), das historisch spezifische Zeiträume von Sagbarkeit, Sichtbarkeit und Wissbarkeit eröffnet und innerhalb solcher Räume auch allererst die Bedingungen für wissenschaftliches Wissen schafft, lässt sich nicht als wesenhaft Interesse-konstituiert begreifen. Die Achse der Wissensproduktion, die mit ihren Entdeckungen und Inventionen einer Logik ‚horizontaler‘ Spezialisierung folgt, ist prinzipiell autonom gegenüber der ‚vertikalen‘ Achse der Macht herrschender Eliten, aber auch der Gegenmacht beherrschter Gruppen, in Klassengesellschaften. Die Achse der Wissensproduktion ist demnach keine (per „Interesse“) abhängige Variable der Achse der Stratifikation. Damit wird – und das zu begreifen ist der springende Punkt – keineswegs die empirisch-historisch weitestgehende Funktionalität der Wissens- für die Machtachse gezeugnet (entsprechende Fehllektüren Foucaults müssen seine Verwendung von Begriffen wie „Bourgeoisie“, „Hegemonie“⁴ und „Klassenkampf“ (dazu Demirović 2008: 188) als ‚agitatorische‘ und ‚ideologische‘ [!] Inserts theoretisch deprezieren). Vielmehr ist diese Funktionalität des Wissens für die Macht stets als Resultat (ex post) „strategischer“ Prozesse zu begreifen und nicht als Sich-Durchsetzen eines (ex ante bereits alle Wissensproduktion bestimmenden) Klasseninteresses innerhalb der Diskurse. An einem exemplarisch einleuchtenden Beispiel: Es wäre offensichtlich absurd, die Modulationen und Instrumentalisierungen bei Beethoven aus einem „bürgerlichen Klasseninteresse“ „ableiten“ zu wollen. Es ist aber nicht weniger absurd, den „klinischen Blick“ in der Medizin des 19. Jahrhunderts daraus „ableiten“ zu wollen usw.

Und die Fetische?

Wenn oben behauptet wurde, die Kategorie der Ideologie fehle im *Kapital*, so möchten einige Marxleser das bestreiten, indem sie diese Kategorie mit der des „Fetisch“ gleichsetzen – zu unrecht, wie sich zeigen lässt. Wenn „Ideologie“ ein falsch dominierter, falsch abgeleiteter und falsch perspektivierter Interdiskurs ist, dann geht es beim „Fetisch“ um etwas davon recht Verschiedenes. Während Ideologie auf der Ebene komplexer kultureller Synthesen und Wissensintegrationen (Interdiskurse) konstituiert ist, also von komplexen Diskursen handelt, setzt Marx beim „Fetischismus“ sozusagen genau umgekehrt bei dem einfachsten ökonomischen Element, der Ware, an – diskurstheoretisch gefasst: bei einem einzelnen Element des ökonomischen Spezialdiskurses. Wie nicht schwer zu erkennen ist, wurde die Gleichsetzung zwischen Ideologie und

Fetisch durch die übereinstimmende dualistische Kollektivsymbolik von „Nebel“, „Himmel“ und theologischen „Gespinsten-Gespinstern“ veranlasst. Im Unterschied zu den Ausführungen über Ideologie gibt es nun aber klare materialistische Kategorien und Definitionen, die sozusagen die „Basis“ unter der wolkigen Kollektivsymbolik bilden: Es handelt sich bei den „Fetischen“ um „Formen des menschlichen Lebens“, und zwar „sachliche Formen“ (MEW 23: 89), um „Naturformen des gesellschaftlichen Lebens“, und zwar „gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen“ (ebd.: 90), die lediglich nicht „durchsichtig“ sind (ebd.: 91). Der „mystische Nebelschleier“ (ebd.: 94) steht hier also bloß für die mangelnde Transparenz eines ansonsten „gesellschaftlichen Verhältnisses von Gegenständen“, von „gesellschaftlichen Dingen“ (ebd.: 86), d.h. für die Tatsache, dass eine gesellschaftliche Gegenständlichkeit als bloße, und deshalb dann in falscher Interpretation als natürliche, also transhistorische Gegenständlichkeit und eben nicht als gesellschaftliche, mithin historische Gegenständlichkeit erscheint. Mit der Kategorie der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit ist nun aber eine äußerst wichtige und eben nicht „ideologische“ kategorielle Ebene in den Blick gekommen. Von solchen gesellschaftlichen, d.h. aber diskursiv mitkonstituierten, Gegenständlichkeiten handelt ja gerade auch Michel Foucaults Diskurstheorie, wenn sie interdiskursive „Dispositive“ wie Sex oder Normalisierung analysiert. Dabei betont Marx nicht weniger als Foucault die soziale Effektivität der kapitalistischen Kategorien Ware, Geld, Kapital und Kredit. Im Unterschied zu Ideologemen wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bezeichnet er die „Fetische“ niemals als „Phrasen“ – wohl aber eben als „Fetische“ und „Illusionen“ (wenn er etwa von den „Illusionen des Monetarsystems“ spricht: ebd.: 97). Es leuchtet eigentlich nicht ein, warum er für seine sehr sachliche und „positiv wissenschaftliche“ Rekonstruktion der Ahistorisierung und Naturalisierung der kapitalistischen Kategorien auf die optischen und „hantologischen“ (Derrida 1993) Kollektivsymbole der Ideologietheorie zurückgreifen müsste. Offensichtlich ahnte er bereits, dass die sachlich-wissenschaftliche Rekonstruktion nicht ausreichen würde, um die arbeitenden Menschen effektiv zur Befreiung von den kapitalistischen „Fetischen“ zu motivieren. Offenbar war er aber auf jene andere Spielart sozialer Effektivität gestoßen, die die Diskurstheorie als subjekt- und associationsbildende Operativität der Diskurse auf den Körpern bezeichnet und daher nicht illusionstheoretisch dematerialisiert. Ich habe im *Versuch über den Normalismus* die Verwendung der sozusagen foucaultschen Kategorie des „Normalen“ bei Marx behandelt (Link 2006). Diese Kategorie ist besonders im *Kapital*, aber auch in anderen Texten geradezu konstitutiv, ohne dass sie aber eigens reflektiert oder definiert würde. Konsequenterweise hätte Marx sie ökonomisch ableiten und als „Fetisch“ begreifen müssen. Vielleicht ahnte er, dass die ökonomische Ableitung prekär wäre, weil die Normalität als effektiver sozialer Gegenstand tatsächlich typischerweise interpraktisch und interdiskur-

4 Demirović (2008: 199) nimmt (plausiblerweise) an, Foucault habe Gramsci nicht gekannt; dann wäre die Verwendung des Hegemonie-Begriffs (z.B. in Foucault 1976 und Foucault 1983) durch eine vage Reminiszenz an Althusser zu erklären (in *Für Marx* wird Gramsci ausführlich behandelt, und das hat Foucault nachweislich gelesen).

siv begründet ist: Sie stammt nach Foucault nicht bloß aus der Ökonomie, sondern mindestens ebenso sehr aus dem Kloster und dem Militär. Witzigerweise heißt es bei Engels über die Klöster: „die Klöster aber waren abnorme Gesellschaftskörper, gegründet auf Ehelosigkeit (...)“ (MEW 21: 149)! Der Ursprung der Normalität aus der Anormalität – das wäre ja durchaus dialektisch. So beruht also das „Fetischhafte“ der Normalität als gültigen, effektiven sozialen Gegenstands nicht bloß auf „sachlich“ erklärbarer Ahistorisierung und Naturalisierung, sondern gerade auch auf ihrer subjektivierenden und asoziiierenden Operativität: Der Normalismus implementiert den Individuen und den Gesellschaften einen „Willen zur Normalität“, der die Körper prägt und der gerade auch ökonomisch wirksam ist. Es dürfte also diese subjekt- und asoziationsmächtige Effektivität der Diskurse sein, die Marx als „gespenstisch“ erschien und die er deshalb aus seiner materialistischen Analyse ausschloss. So hinderte ihn das Gespenst der Ideologie daran, seine Analyse einzelner sozialer Gegenstände mit seiner Analyse von Weltanschauungen zusammenzuführen – Kapitalanalyse und Ideologiekritik kommen nicht zusammen, weil Fetisch und Gespenst dazwischenspuken als Symptome eines Mangels an Materialismus, konkret eines Mangels an einer materialistischen Diskurs-, Interdiskurs-, Subjekt- und Assoziationstheorie.

Unter den oben analysierten Kollektivsymbolen der Ideologie nimmt das „Gespenst“ in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein: Es ist das am meisten aufklärerisch-polemische, das am stärksten ironisch verwendete – und das einzige, das nicht einen unpersönlichen Ort in einer symbolischen Topik, sondern ein Subjekt evoziert. Diese Sonderstellung hat Derrida zum Ausgangspunkt seiner Marx als Hantologen-Dekonstruktivistin *avant la lettre* entdeckenden Lektüre genommen (Derrida 1993). Wenn man die Sonderstellung dagegen in ihrem sowohl kollektivsymbolischen wie problembezogenen Kontext betrachtet, dann erscheint das „Gespenst“, jener jeweils äußerste Term zwischen Fetischanalyse vom Einfachen und Ideologiekritik vom Komplexen her, als Symptom einer doppelten Verknüpfung bzw. eines doppelten Versäumnisses der Materialität des Subjektiven, insofern es an der Schnittstelle von Körper und Diskurs emergiert. Weder ist der „wissenschaftliche“ Spezialdiskurs „objektiv“ in dem Sinne, dass er frei von Subjekteffekt wäre – noch ist der „ideologische“ Interdiskurs nichtig in dem Sinne, dass er lediglich „subjektive Illusion“ wäre, während er allererst individuelle und kollektive Körper als historische Körper ermöglicht. So taucht das verlachte „Gespenst“ sozusagen als karnevalistisch-exorzistisches Ritual in der Lücke einer materialistischen Subjekttheorie auf, um diese Lücke zu „vernebeln“. Und hier hat Foucaults Diskurs- und Dispositivanalyse die Lücke des Materialismus gerade deshalb schließen können, weil er (anders als Psychoanalyse und Dekonstruktion) nicht anthropologisch-überzeitliche, sondern historisch spezifische Instanzen und Dispositive einer je historisch-spezifischen Subjektbildung rekonstruiert hat.

Der von Foucault übersehene „Einschnitt“: Marx denkt zyklologisch

Die marxische Ideologievorstellung muss und kann also – selbst in einer sehr wohlwollenden Spielart der Lektüre des Basis-Überbau-Modells (wie in Link/Link-Heer 1980) – nach Foucault „positiv“-materialistisch revidiert werden. Wie aber steht es mit der grundsätzlichen epistemologischen Kritik aus der *Ordnung der Dinge*? Bewegt sich das *Kapital* tatsächlich in der Falle der „empirisch-transzendentalen Dublette“? Wie nun zu zeigen ist, hat Foucaults Kritik wesentliche epistemologische Inventionen bei Marx überlesen – und zwar wegen einer negativ-„positivistischen“ Verwechslung produktions- und reproduktionstheoretischen Denkens mit einer hermeneutischen Kollektivsymbolik von „Oberfläche vs. Tiefe“. Abschließend soll daher nun versucht werden, Foucaults „archäologische“ Analyseweise auf sein eigenes Verhältnis zu Marx anzuwenden. Wir lesen in der *Ordnung der Dinge* die These, epistemologisch markiere Marx keinen epochalen Einschnitt, es handle sich vielmehr lediglich um – wie sich sagen ließe – eine andere diskursive Position im gleichen Diskurs wie demjenigen Ricardos. In der *Archäologie des Wissens* wird Marx dann (im Einklang mit Althusser) ein fundamentaler Einschnitt in der Geschichtswissenschaft zugeschrieben, wobei auf die früheren Ausführungen und insbesondere das Verhältnis zu Ricardo nicht mehr eingegangen wird. Nun war die frühere These zwar zweifellos von einem polemischen „Interesse“ tangiert, aber keineswegs dominant durch dieses Interesse konstituiert. Worin bestand das frühere Argument? Foucault sah in Ricardos Theorie ein elaboriertes Wissen (wohl auch mit wissenschaftlichen Komponenten) auf der Basis der empirisch-transzendentalen Dublette von der „Endlichkeit des Menschen“ – politökonomisch konkretisiert in einer Entwicklungskurve, die langfristig in eine Stagnation der menschlichen Arbeit und damit auch des menschlichen Lebens münde. (Heute lässt sich diese Theorie Ricardos zu den frühen Versionen einer Prognose von „Posthistorie“ und „Postmoderne“ zählen.) In der marxischen Prognose vom tendenziellen Fall der Profitrate erblickte Foucault (durchaus plausibel) lediglich eine andere Spielart der gleichen Kurve. Dass bei Marx aus der Stagnation als Konsequenz dann die Revolution postuliert wird, erschien ihm seinerzeit als eine Denkfigur von der Art der kantischen Postulate der reinen Vernunft – also Symptom der transzendentalen Hälfte der Dublette und damit Glaubenssache. Foucault meinte demnach, die entscheidende epistemologische Basis – im Sinne des historischen Apriori – bei Marx in der Gestalt einer Entwicklungskurve fassen zu können. Diese künftig stagnierende Wachstumskurve erschien ihm als Kondensat des marxischen Wissens im *Kapital*. Nun lässt sich jedoch zeigen, dass Foucault dabei gerade entscheidende epistemologische Implikate des *Kapital* überlas (sollte er seinerzeit überhaupt das *Kapital* zur Gänze sorgfältig gelesen haben). Paradoxe Weise las er das *Ka-*

pital wie einen Text der (von ihm positiv gewerteten) *Annales*-Schule – als Text, der eine „Serie“ (eben die Wachstumskurve) konstituiert (wobei er die prognostizierte Diskontinuität der künftigen Revolution als empirisch nicht gedeckt und füglich als transzendental postulierte „eschatologische Prophetie“ einordnete). Epistemologisch ist die historiografische Kategorie der „Serie“ durch eine Struktur gekennzeichnet, die man als ‚Favorisierung einer positiven Oberfläche‘ fassen könnte: Typisch wäre eine Entwicklungskurve von Weizenpreisen oder auch eine demografische Kurve („histoire quantitative“ der *Annales*). ‚Positive Oberfläche‘ meint dabei ‚Verzicht auf Tiefenstrukturen‘ im hermeneutischen Sinne etwas eines Geistes- oder Kulturtyps wie bei Spengler.

Nun ist der epistemologisch springende Punkt bei Marx jedoch gerade eine sehr prägnante und sehr genau zu kennzeichnende Weise, die ‚Tiefenstruktur‘ des Kapitalprozesses nicht-hermeneutisch zu analysieren und zu beschreiben. Diese Weise ist im Modellsymbol des „Stoffwechsels“ als einer algorithmus-ähnlichen Folge von „Metamorphosen“ des Ausgangsobjekts Kapital kondensiert: Es handelt sich um das Modell zyklischer Reproduktion, die zwischen identischer („einfacher“) und variierender („erweiterter“) Reproduktion wechselt. Ich habe vorgeschlagen, diese epistemologische Basis bei Marx als „zyklogische“ (in Reproduktionszyklen aus Transformationen denkende) Auffassung zunächst ökonomischer, dann aber auch allgemein historischer Prozesse zu begreifen (Link 1983). Die berühmte zyklische Reproduktions-Formel des Kapitalverhältnisses (MEW 24: 56) bildet also den epistemologischen Kern des marxischen Denkens, das sich damit von den normalistischen Kurven des Positivismus fundamental unterscheidet (vgl. Link/Link-Heer 1980: 68ff.). Epistemologisch spielt dabei die Frage keine entscheidende Rolle, wieweit die marxischen Modelle empirisch operativiert werden können (die etablierte akademische Ökonomie verwirft Marx bekanntlich wegen seiner empirisch nicht kontrollierbaren „Arbeitswert“-Hypothese⁵, aber auch Rosa Luxemburg kritisierte Marx im einzelnen in der *Akkumulation des Kapitals* – sie gehörte allerdings zu den ganz wenigen Marxisten, die das zyklologische Denken begriffen und fortgesetzt haben). Epistemologisch gesehen sind folgende Konsequenzen des zyklologischen Denkens bei Marx wesentlich: Produktion ist stets Reproduktion und das Produkt mithin ‚Output‘ eines geschlossenen Reproduktionszyklus vom Transformationen („Metamorphosen“). Die „Tiefenstruktur“ ist im zyklologischen Denken keine hermeneutische „Tiefe“ der Interpretation, sondern stets ebenso ‚positiv‘ wie die ‚Oberfläche‘ der Produzenten und Produkte: Die zyklologische ‚Tiefe‘ hebt die hermeneutische Tiefen-Metaphorik auf und verwandelt die ‚Tiefe‘ damit in ‚Oberfläche‘. Seit der Entschlüsselung der DNS ist der Musterfall der Rekonstruktion eines Reproduktionszyklus aus geregelten Transformationen der ontogenetische biologische Reproduktions-

5 Das geht bereits an Marx vorbei, da es natürlich „Arbeitskraft“ heißen muss.

zyklus, der nun in allen seinen zyklisch rotierenden Transformations-Schritten (einschließlich der früher in einer „black box“ verborgenen) gleichermaßen ‚positives‘ Wissen geworden ist. Zuvor hatte bereits Darwin die phylogenetische biologische Evolution mittels des Mechanismus von Variation und Selektion von Populationen in ökologischen Nischen im groben zyklologisch begriffen. Epistemologisch gesehen gehört Marx in die Geschichte eines solchen zyklologischen Denkens – wie übrigens in der Ökonomie vor ihm bereits Quesnay, nicht aber Ricardo und auch nicht Smith. Diese ‚Integration der Tiefe in die Oberfläche‘ hat aber eine weitere entscheidende epistemologische Konsequenz: Das zyklologische Denken entzieht sich tendenziell der „empirisch-transzendentalen Dublette“, insofern es die der Empirie unzugängliche black box von Reproduktionszyklen war, die zum Postulat einer transzendentalen schöpferischen Energieia des „Lebens“ und der „Arbeit“ wie der „Sprache“, kurz „des Menschen“ führte.

Marx mit Foucault ergänzen – und umgekehrt

Was aber folgt daraus für die revolutionären Prognosen, die Foucault übereinstimmend mit den neueren Positivist*innen als „eschatologische Prophezeiungen“ ohne Wissenswert betrachtete? Zyklologisch beruhen sie auf der Annahme eines „antagonistischen“ Friktions-Faktors in bestimmten Zyklen wie exemplarisch dem des Kapitals. Falls ein solcher Faktor empirisch nachweisbar ist, folgt die Prognose des Kollapses, aber keineswegs die der siegreichen Revolution einer neuen Klasse bzw. genauer einer neuen As-Sociation (als Auflösung aller Klassen). Eine solche könnte niemals aus ökonomischen, sondern ausschließlich aus Zyklen von Subjektivierung und As-sociierung erklärt werden, auf deren friktives Kopplungsverhältnis zu den ökonomischen Zyklen es ankäme.

Für die Diskursanalyse folgt aus der Bestimmung des marxischen Denkens als zyklologisch, dass die von Foucault beschriebenen klassifizierenden oder historizistischen Diskurse wie auch die Humanwissenschaften ihr jeweiliges epistemologisches Feld nicht flächendeckend erschöpfen, sondern dass es epistemologische „Sonderlinien“ gibt, die sich sozusagen „quer“ in die dominanten Felder einschreiben, bevor sie (später) eigene dominante epistemologische Felder konstituieren (wie die Zyklologie aktuell in Gestalt der „Life Sciences“). Es folgt ferner daraus, dass die foucaultsche Diskurs-, Dispositiv- und Subjektivierungstheorie zyklologisch weitergedacht werden muss, um die Lücken des marxischen Materialismus epistemologisch ‚gültig‘ füllen zu können. In diese Richtung gehen Interdiskurs-, Kollektivsymbolik- und Normalismustheorie.

In diesem unserem augenblicklichen Moment zu Anfang des 21. Jahrhunderts, wo nach dem Crash der sog. New Economy made in USA nun auch das durch die planetarischen Lohnsenkungen im Gefolge der sog. Globalisierung

erzielte Profitwachstum zu kollabieren droht, scheinen grundlegende Thesen von Marx reaktualisiert zu werden, wofür die Popularität eines Buches wie *Empire* von Antonio Negri und Michael Hardt symptomatisch sein könnte. Falls man Marx in dieser Situation wieder liest, sollte man ihn allerdings unbedingt sorgfältig und kritisch lesen. Dazu gehört eine genaue Lektüre des Gespenstes der Ideologie als Symptoms eines Mangels nicht hauptsächlich an „hantologie“ wie bei Derrida, sondern an Materialismus. Dieser Mangel hat nicht zuletzt für die marxistischen Revolutionstheorien nach Marx enorme Konsequenzen gehabt: Was treibt die illusionslosen, aufs Pflaster geworfenen Köpfe dazu, das Pflaster aufzureißen, was treibt sie auf die Barrikaden? Die Strategie der Desillusionierung hat zum sozialdemokratischen Passivismus, Attentismus und Fatalismus, zum Warten auf die Änderung der „Sachen“ geführt – was wiederum als Gegenbewegung die „voluntaristischen“ Züge des Leninismus provozierte. Da, wo bei Marx das Gespenst der Ideologie die Kopplung zwischen „objektiv-positiver“ Kapitalanalyse auf der einen und Interdiskurstheorie der as-sociativen Subjektivität auf der anderen Seite verhindert hatte, haben materialistische Denkerinnen und Denker wie Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci und Mao Tse-tung unter dem ebenfalls weitgehend ungeklärten Begriff der „Spontaneität“ die – um einen Kalauer zu verwenden – „subjektive“ Indifferenz zwischen einem sachlich aufgeklärten und einem interdiskursiv zum „Elan“ der „volonté générale“ mobilisierten Massen-Körper gesucht – und umso größere zusätzliche Fragezeichen aufgeworfen, je mehr Praxis ihnen ermöglicht wurde. Im *Versuch über den Normalismus* habe ich formuliert: „Im Kernbereich dieses ‚Elans‘ liegt als empirisches Pendant des transzendentalen Subjekts mit seiner a priori konstitutiven Kraft die individuelle und kollektive Subjektbildung, insofern sie über die Formation sozialer Gegenständlichkeiten, also über die kulturelle Objektivität, ‚entscheidet‘. (...) In dieser Indifferenzzone ereignet sich die Kopplung der kulturellen Reproduktionszyklen an die vorkulturellen („natürlichen“), und zwar dadurch, daß sich ‚gleichzeitig‘ ein As-Sociationstyp, d.h. eine Kopplung von individueller und kollektiver Subjektbildung, kristallisiert. Marx hat diesen Kopplungszusammenhang ganz generativ mit den Kategorien „Stoffwechsel“, „Produktivkräfte“, „Produktionsverhältnisse“, „Basis“ und „Überbau“ zu denken versucht, wobei aber die verfehlte Metapher von *Basis* und *Überbau* (und a fortiori von *Camera obscura*, *Nebel* und *Gespensst*, setze ich hinzu) die Subjektbildung und As-Sociation an eine im generativen Prozeß ‚spätere‘, ja ‚letzte‘ Stelle verweist, während sie tatsächlich immer ‚gleichursprünglich‘ mit den anderen generativen Hauptinstanzen an absolut ‚erster Stelle‘ zu denken wäre (wie es in Nietzsches ‚Willen zur Macht‘, wenn auch ganz ohne operative Modellierung, deutlich intendiert ist).“ (Link 2006: 456).

Dieser Ort der Massenspontaneität bzw. des kollektiven „Willens“ wird bei Marx mit der in wesentlichen Aspekten irreführenden „Ideologie“-Vorstellung

‚vernebelt‘, während er mit Foucault „positiv“ denkbar wird – sollte tatsächlich eine Situation entstehen, in der die Suche nach diesem punctum saliens par excellence unter ganz neuen Voraussetzungen wieder aufgenommen würde, so sollte nach Möglichkeit das Gespenst der Ideologie als Symptom des Mangels an Materialismus weder noch einmal verjagt noch aber auch nochmals beschworen, vielmehr durch eine materialistische Interdiskurstheorie allererst auch für Dekonstruktionen „freigesetzt“ werden. Von Marx wird eine solche Analyse allerdings lernen können und unbedingt lernen müssen, dass es gerade auch am punctum saliens historisch zugeht, dass gerade auch die Aprioris historisch sind, wie Michel Foucault betont, dass gerade auch die Subjektivitäten nicht anthropologisch, nicht ahistorisch und nicht natürlich sind – gegen die Implikationen jener Richtung von aktueller Kulturanthropologie, bei denen der metropolitane Ethnologe am Ende freudig und beruhigt den inneren Hopi in sich entdeckt, während die Raketen seiner Regierung in die „schwarzen Löcher der Zivilisation“ einschlagen.

Literatur

- Baßler, Moritz; Gruber, Bettina; Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.) (2005): *Gespensster. Erscheinungen – Medien – Theorien*, Würzburg.
- Brieler, Ulrich (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln.
- Demirović, Alex (2008): Das Wahr-Sagen des Marxismus. Foucault und Marx, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Heft 151 (Juni 2008): 179-201.
- Derrida, Jacques (1993): *Spectres de Marx*, Paris.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris.
- Foucault, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*, Paris.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/Main.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main.
- Foucault, Michel (1976): *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/Main.
- Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula (1980): *Literatursoziologisches Propädeutikum*, München.
- Link, Jürgen (1983): *marx denkt zyklologisch*, in: *kultuRRévolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie*, Heft 4 (Oktober 1983): 23-27.
- Link, Jürgen (1996): *Wie „ideologisch“ war der Ideologie-Begriff von Marx? Zur verkannten Materialität der Diskurse und Subjektivitäten im marxischen Materialismus*, in: Scholz, Rüdiger; Bogdal, Klaus-Michael (1996): 132-148.
- Link, Jürgen (2005): Das Gespenst der Ideologie, in: *Baßler, Moritz; Gruber, Bettina; Wagner-Egelhaaf, Martina (2005)*: 335-347.
- Link, Jürgen (2006): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, 3., ergänzte, überarbeitete und neugestaltete Aufl., Göttingen (1. Aufl. Opladen 1996).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1845): *Die deutsche Ideologie*, in: MEW 3, Berlin..
- Marx, Karl (1867-94): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 23-25, Berlin.
- Scholz, Rüdiger; Bogdal, Klaus-Michael (Hg.) (1996): *Literaturtheorie und Geschichte. Zur Diskussion materialistischer Literaturwissenschaft. Hans Peter Hermann zum 65. Geburtstag*, Opladen.